J. Yvon Thériault

Nation et démocratie au Québec : l'affaire Durham

Résumé

L'idée d'une incompatibilité entre la défense de sa nationalité et le déploiement des institutions démocratiques libérales est encore présente autant chez les critiques du nationalisme québécois qu'au sein de ses défenseurs. Cette thèse était déjà au centre de la lecture que faisait Durham de la situation politique au Bas-Canada en 1840. L'auteur examine, à la lumière de ce questionnement, les liens entre les mouvements de défense d'une identité culturelle et l'individualisme démocratique. Il tente de substituer, à l'hypothèse d'une incompatibilité, une lecture qui tienne compte de la complexité du rapport qui s'est historiquement tissé entre la démocratie et les identités.

Abstract

Both critics and defenders of Québec nationalism still hold the idea that defending one's nationality and establishing liberal, democratic institutions are incompatible. This thesis was central to Durham's reading of the political situation of Lower Canada in 1840. In light of this problematic phenomenon, the article examines the links between democratic individualism and the evolution of defending cultural identity. It attempts to replace the theory of incompatibility by one that would take into account the complexity of the relationship that has evolved historically between democracy and identities.

Mouvement d'identité culturelle et démocratie moderne

Les nouveaux mouvements sociaux ne sont pas entièrement nouveaux. Certes, ils participent d'une nouvelle constellation historique et définissent un nouvel espace public. Ils sont des acteurs sociaux liés à la conjoncture de la haute-modernité et aux problèmes des sociétés du capitalisme avancé. Ils ne reproduisent pas le caractère centralisateur et unitaire des luttes propres à la société industrielle. Néanmoins, comme nous l'a rappelé Klaus Eder (1982), les nouveaux mouvements sociaux peuvent être perçus comme les « successeurs » des mouvements culturels et politiques propres à la modernité démocratique. Plus précisément, dira-t-il, ils forment « une seconde vague de la protestation de "l'honnête homme" et du "petit bourgeois radical et démocrate" qui a eu une influence morale et politique significative et ambivalente au 19e siècle » (Eder 1985 : 874, notre traduction). Traversés par le populisme et le romantisme, ces

International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes
10, Fall/Automne 1994

mouvements semblent tantôt tourner le dos à la modernité, tantôt, au contraire, ils apparaissent être au centre de la révolution démocratique, c'est-à-dire les constructeurs d'un lien social non plus hérité, mais défini par l'action de la société sur elle-même.

Successeurs des mouvements de protestations « petits bourgeois », les nouveaux mouvements sociaux charrient leur ambivalence. La représentation du politique qui fonde leur action est ambiguë. Il en est ainsi, par exemple, du néo-nationalisme québécois comme mouvement d'identité culturelle. Malgré sa rupture au début des années soixante avec l'ancienne identité canadienne-française et sa définition ethno-culturelle de la nation, le mouvement national conserve une certaine difficulté à s'inscrire résolument à l'intérieur de la logique de l'individualisme démocratique et, par conséquent, de l'idée de nation comme association de personnes autonomes. Cette difficulté, je me dois de le rappeler immédiatement, n'est pas propre au mouvement national québécois. Elle est, comme on le verra, une tension inhérente à la modernité et liée au caractère a-social de son hypothèse fondatrice. Comme si l'idée « d'arrachement » à la base du lien social moderne et de l'humanité démocratiquement construite exigeait sa contrepartie : l'idée d'un « irréductible enracinement de l'homme » au sein d'une histoire, d'une nation, d'une culture (Legros 1990 : 45). Nous nous proposons donc ici de mieux comprendre cette double référence fondatrice, que les nouveaux mouvements sociaux rééditent, en regardant comment elle se pose et s'est historiquement posée dans le rapport du mouvement national québécois et de la démocratie.

Dans un texte rédigé à la fin des années soixante, « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », Pierre Elliot Trudeau (1967) systématisait les arguments habituellement évoqués pour rappeler l'inexistence d'une culture démocratique au sein du Canada français. « Les Canadiens français, dira-t-il, sont peut-être le seul peuple au monde qui "jouisse" du régime démocratique sans avoir eu à lutter pour l'obtenir » (p. 110). Comme peuple, le Canada français n'aurait d'ailleurs jamais complètement adhéré aux principes démocratiques, voyant plutôt en la démocratie un simple moyen de défendre ses caractéristiques ethniques. « Ils adhérèrent, précisera-t-il, au "contrat social", mais avec des réserves mentales, ils refusèrent de se lier intérieurement par une "volonté générale" qui ne tenait pas compte du problème ethnique (p. 111).

Au début des années cinquante, Frank Scott (1952) avait déjà rappelé, dans la revue *Esprit*, ces éléments en les associant toutefois à une culture politique différente qui traverse le Canada anglais et le Canada français. Le Canada anglais, affirmait-il, a une vision libérale et procédurale de la démocratie : « Il croit au suffrage, aux droits égaux des hommes et des femmes, au principe de la liberté d'expression et d'association, à la presse libre et à la tolérance religieuse. (...) Le Canadien français possède de la démocratie une toute autre expérience. (...) La démocratie s'est tout de suite identifiée à la lutte pour ses droits

religieux et linguistiques. Il s'est servi de la démocratie plutôt qu'il n'y a adhéré comme à une doctrine. (...) Il insiste donc plus fortement sur les droits des groupes, appelés au Canada droits minoritaires, que sur les libertés individuelles » (p.185). L'ambivalence historique du Canada français envers la démocratie recouperait donc une dichotomie politiquement plus significative, celle des droits individuels et des droits collectifs.

Cette incompatibilité postulée entre la revendication politique d'une spécificité culturelle nationale et les principes de l'individualisme démocratique a franchi le mur de la Révolution tranquille. En effet, le caractère non démocratique de l'affirmation nationale des Québécois a été régulièrement critiqué au cours des trente dernières années par le Canada anglais et, particulièrement, par la minorité anglophone du Québec. Que ce soit au moment des grandes législations linguistiques (le Bill 22, la Loi 101, la Loi 178), notamment lors de l'utilisation de la clause nonobstant par le gouvernement Bourassa au nom de la spécificité culturelle du Québec, ou encore, lors des débats plus récents sur la référence, à l'intérieur des ententes constitutionnelles, à la société distincte comme clause interprétative au Québec de la Charte des droits, on a rappelé à maintes reprises, du côté canadien-anglais, la fragilité de l'adhésion du Québec moderne au principe de l'individualisme démocratique.

Du côté francophone, on a eu beau rappeler que le nationalisme de l'après Révolution tranquille était lié à une citoyenneté étatique (c'est-à-dire à la revendication d'un État représentant l'ensemble des citoyens d'un territoire, peu importe leurs origines ethno-culturelles) et que le Québec moderne s'était doté d'une Charte des droits tout aussi individualiste dans ses principes fondateurs que la Charte canadienne ou américaine; on n'a jamais réussi à faire oublier le fait que le nationalisme québécois, même moderne, est porté presque exclusivement par les Québécois francophones. La minorité anglophone et les minorités ethno-culturelles y perçoivent une revendication d'identité culturelle à laquelle ni leurs origines, ni leur identité présente ne les incitent à s'y associer.

Ce débat ne comprend pas seulement une incompréhension entre deux groupes qui tentent de redéfinir le lieu de gestion étatique de la société. Il y a effectivement référence à des formes différentes de la représentation du politique qui auraient subsisté au débat anti-duplessiste. Ainsi, dans *La question du Québec*, livre significatif dans la construction du néo-nationalisme québécois, Marcel Rioux (1969 : 55) se disait, en réaction aux critiques de P. E. Trudeau et Frank Scott, « largement d'accord » avec leur énoncé de base. Seulement, précisait-il, ceux qui ont discuté de cette question ne tiennent pas compte qu'il y a deux types de démocratie. Reprenant largement la définition de Frank Scott, il poursuivait en disant : « La démocratie anglaise est, entre autres choses, individualiste, libérale, bourgeoise, inégalitaire et propriétariste, tandis que l'autre (à laquelle adhéreraient

les nationalistes québécois, notre commentaire) serait plutôt collectiviste, autoritaire, populaire, égalitaire et anti-propriétariste. »

Plus récemment, Gilles Bourque (1990) précisait comment la *Charte canadienne des droits et libertés* conduit inéluctablement « à un net rétrécissement de la communauté nationale minoritaire » (p. 159). « Posant l'individu citoyen comme centre des rapports sociaux et judiciarisant les rapports de pouvoir, elle entre directement en conflit avec les droits collectifs. Bien plus, poursuivra-t-il, la Charte tend à provoquer une véritable régression des aspects communautaires de la représentation du monde. La représentation de la nation s'y réduit à celle d'une communauté panétatique. La nation ne devient guère qu'un regroupement étatique d'individus citoyens qui partagent le même territoire » (p. 158).

Ainsi, comme Marcel Rioux vingt ans plus tôt, Gilles Bourque réaffirme donc la même incompatibilité entre, d'une part, la forme de la représentation politique fondée sur l'individualisme démocratique, celle de l'individu citoyen que met de l'avant la Charte, et, d'autre part, la représentation du politique fondée sur la nation-culture, celle des aspects communautaires que met de l'avant le « mouvement national minoritaire ». Pour reprendre les mots de Jacques Dufresne (1990 : 165) dans, *Le courage et la lucidité,* « Les chartes — et c'est là un autre aspect de la subtile démagogie qui les inspire — ont pour effet de substituer un rapport direct de l'individu avec l'État à l'insertion de l'individu dans les corps sociaux intermédiaires : la famille, le village ou le quartier, la paroisse, l'école, la ville, etc. »

Le constat d'une dépolitisation de nos sociétés par l'effet d'un usage parfois excessif de la problématique des droits individuels fait certes cause commune (il suffit de penser, par exemple, à l'interprétation de la Cour suprême selon laquelle les limitations linguistiques à l'affichage commercial briment le droit individuel de la liberté d'expression). Il ne faudrait pas toutefois, à notre avis, prendre prétexte de cette judiciarisation pour proposer le retour à une représentation du politique fondée sur la prédominance de la communauté organique.

Il est vrai que pour Marcel Rioux, et probablement aussi pour Gilles Bourque, cette dichotomie ne veut pas faire appel à une vision ethnique ou archaïque de la nation-culture. Ils n'opposent pas l'ethnie à la nation comme rassemblement d'individus autonomes. Plutôt, les notions de « collectivité », de « participation » et de « social » fondent l'idéologie de « dépassement » propre au néo-nationalisme et sont ainsi opposées à l'individualisme utilitaire et bourgeois. Ils n'opposent donc pas directement le droit naturel ou positif des peuples ethniques au droit libéral moderne. Ils inscrivent plutôt leurs démarches dans le débat des droits libertés et des droits sociaux en se proposant d'inverser l'actuelle priorité des démocraties libérales envers les droits libertés.[1]

Une telle distinction néanmoins n'évite pas la question de la représentation du politique au fondement d'un social ainsi identifié à

la nation. Soit, en effet, que la nation engendrant des droits sociaux postule un rassemblement d'individus autonomes qui instituent la communauté nationale comme espace en perpétuel processus de construction et son État, un État de droit, et alors nous ne possédons aucun autre moyen de définir son contour que par l'énigme de l'individu-citoyen; ou que cette nation soit une inscription culturelle particulière et alors les droits collectifs et sociaux associés à celle-ci constituent des droits historiquement enracinés. L'État qui en émane est alors une *Kulturstäat*, pour employer l'expression de Herder, qui entre directement en conflit avec la représentation individualisante du politique[2]. L'idée d'inverser la prédominance de la représentation du politique à la source de l'État démocratique moderne par une représentation sociale ou nationale communautaire exige que l'on définisse la substance de ce social, dorénavant source de droits et même, pour certains, à la source d'une possible « politique nationale » (Bourque 1990 : 159). C'est essentiellement à ce problème que se sont butés, comme on le sait, les pays du socialisme réel, ce qui a conduit à la paralysie de leur démocratie. Le politique fondé sur une réalité substantielle autre que l'individu sans fondement entretient, répétons-le, une ambivalence avec la démocratie moderne.

Lord Durham et l'impossible démocratie

Ironiquement, cette ambivalence de la représentation du politique était déjà au centre du regard que portait Lord Durham en 1840 sur l'émergence simultanée au Bas-Canada du mouvement national et de la démocratie politique moderne. Il fut en effet le premier (et sans subtilité d'ailleurs) à postuler l'incompatibilité entre les principes individualistes de la démocratie libérale et les « objectifs nationaux des Canadiens français ». Ces conclusions sont fort connues. L'extension de la démocratie parlementaire (le gouvernement responsable dans les mots de l'époque) fonctionnera seulement, estimait-il, lorsque les Canadiens français abandonneront « leurs vaines espérances de nationalité ». Et c'est d'ailleurs vers quoi, par une politique d'assimilation, Durham se propose de les mener. La démocratie libérale exige une homogénéité culturelle et s'avère non fonctionnelle dans un contexte trop marqué par le pluralisme des appartenances culturelles.

Comme l'a rappelé fort justement Janet Ajzenstat (1988), alors que la proposition assimilationniste de Durham a été perçue par les analystes canadiens-anglais comme une incohérence ou même une perspective franchement raciste, elle a été plus correctement interprétée dans la tradition analytique canadienne-française. Pour cette dernière en effet, l'analyse de Durham confirmait l'irréductibilité entre les principes de la nationalité et les principes individuels bourgeois. Ainsi, par exemple, Lionel Groulx, en commentant la naissance d'un mouvement libéral dans les années suivant le dépôt du *Rapport Durham* pourra dire que le « démocratisme » qui animait cette jeune génération était « une "maladie" qui couvrait "un terrible esprit d'intrigue, de faction

d'insubordination contre les chefs" et qui, par conséquent, menaçait les intérêts de la nationalité » (cité par Bernard 1971 : 2-3). Durham aurait certainement été d'accord, tout en inversant la proposition avec un énoncé opposant ainsi démocratie et intérêts de la nationalité.

Je ne voudrais pas faire de Lord Durham un grand théoricien du libéralisme politique.[3] Le rapport qu'il rédige pour répondre au mandat d'enquête sur la situation politique dans les Colonies de l'Amérique du Nord Britannique, suite aux troubles politiques qui ont conduit à la Révolte des patriotes de 1837-1838, constitue avant tout un document politique. Le ton de l'époque y est partout présent. On y décèle trop facilement les préjugés d'un impérialiste anglais envers la supériorité de sa race et de sa société. Durham ne possède ni le détachement, ni l'extraordinaire clairvoyance de Tocqueville par exemple avec qui on le compare souvent, non sans raisons d'ailleurs.[4] Il est moins un penseur qu'un politique. Cette qualité fait de son rapport un témoin particulièrement éloquent de la matrice politique dans laquelle la modernité politique s'est constituée au Québec. Cette matrice nous apparaît encore susceptible d'éclairer l'ambivalence de la représentation du politique dans le Québec moderne.

On croirait, en ouvrant le *Rapport Durham,* que son auteur associe les maux qui assaillent la société du Bas-Canada à un problème de conflit inter-ethnique.[5] C'est bien d'ailleurs ce que Durham lui-même veut nous faire croire dans les toutes premières pages du rapport. « Je m'attendais, dit-il dans cette citation devenue célèbre, à trouver un conflit entre le gouvernement et le peuple, je trouvai deux nations en guerre au sein d'un même État; je trouvai une lutte, non de principes, mais de race » (p. 58). La « haine des nationalités » (...) comme « essence de toute la querelle qui divise la société », Durham nous la présente à maintes occasions comme la querelle entre deux peuples aux caractéristiques culturelles différentes que le destin a contraint de vivre ensemble, « deux populations d'origine hostile et de caractères différents » (p. 100). Bref, une haine « que la différence de langage, de lois et de coutumes suscite » (p. 58).

Dans cette guerre des nationalités Durham ne cache pas sa préférence pour les « caractéristiques » du peuple anglais. C'est ici que ressort d'ailleurs, avec le plus de force, ses affinités avec l'impérialisme britannique et son sentiment de supériorité à l'égard des peuples vaincus et colonisés. « Je n'entretiens, précisera-t-il, aucun doute au sujet du caractère national qui doit être donné au Bas-Canada: ce doit être celui de l'Empire britannique » (p. 229). Et, parlant de la nationalité canadienne-française, il dira « on ne peut concevoir de nationalité plus dépourvue de tout ce qui peut vivifier et élever un peuple que celle des descendants des Français dans le Bas-Canada, du fait qu'ils ont conservé leur langue et leurs coutumes particulières. C'est (dira-t-il, ai-je besoin d'ajouter) un peuple sans histoire et sans littérature. » (p. 237)

Il y a pourtant, au delà de ces constats fort connus sur la guerre des races, une division plus significative qui hante le *Rapport Durham*. On l'a déjà souligné, Durham n'a pas que du mépris pour les Canadiens français. Il ne faut pas, précisera-t-il, « les mépriser ou les maltraiter, parce qu'ils cherchent à jouir de ce qu'ils ont sans partager l'esprit de lucre qui anime leurs voisins. Après tout, leur nationalité est un héritage ». Il ne faut pas non plus les punir parce qu'ils ont rêvé « de transmettre à leur postérité la langue, les usages et les institutions de cette grande nation qui pendant deux siècles donna le ton de la pensée au continent européen » (p. 231). La minorité anglophone du Bas-Canada n'est du reste pas toujours peinte avec comme toile de fond le charme britannique. Son esprit de conspiration et de clique poussera Durham à dire : « Je n'aimerais certes pas les soumettre (les Canadiens français) à la domination de cette minorité anglaise. » (p. 251) D'ailleurs, Durham n'est pas réfractaire à toute aspiration nationale. En tant que politicien anglais il a appuyé, au nom de « l'autodétermination », des nationalismes européens dans leur lutte contre le pouvoir aristocratique (Ajzenstat 1988 : 49-50). Une réputation qui l'a précédé dans la colonie et qui avait incité Étienne Parent dans le « judicieux Canadien », selon les mots de Groulx (1960 : 182), à s'accorder « cette platitude » : « Un nouveau messie vient donc effacer un nouveau péché originel. »

D'autre part, il est faux de penser que le libéralisme de Durham le conduise, au nom de l'homogénéité nécessaire, à nier toute place dans les régimes politiques démocratiques à la division sociale. Politiquement, Durham a toujours défendu le régime anglais de gouvernement mixte parce qu'il est le plus apte selon lui à représenter les différents éléments constitutifs d'une société. Au Haut-Canada, précisera-t-il dans son rapport, la querelle politique a porté « sur une mosaïque de problèmes » (p. 139) et « a, en fait, donné naissance non pas à deux, mais à plusieurs partis » (p. 138). Des institutions politiques saines doivent pouvoir, à son avis, représenter une pluralité d'intérêts. Il souhaitait d'ailleurs que l'Union législative des Colonies d'Amérique du Nord Britannique active une telle pluralité d'intérêts en mettant fin à l'antagonisme interethnique qui avait paralysé jusqu'alors l'Assemblée du Bas- Canada. On comprend ainsi beaucoup mieux cette apparente déception de Durham dans les propos introductifs du rapport, où croyant trouver « une querelle entre le pouvoir exécutif et la branche populaire de la législative » il y trouve « une querelle entre un peuple..., et un exécutif » ou encore mieux, croyant trouver « une lutte de classes » y trouve « une lutte de races » (p. 60-61).

Pourquoi toutefois celui qui accepte ailleurs le principe de luttes des nationalités, celui qui considère qu'il est dans la normalité de fonctionnement des institutions politiques modernes de faire place à la revendication du peuple et à la lutte des classes, par conséquent à la division sociale, ne peut-il faire place aux aspirations nationales des Canadiens français? « Pour comprendre, dira Durham,

l'incompatibilité des deux races au Canada, il ne suffit pas de nous représenter une société composée à part égale de Français et d'Anglais. Il faut aussi avoir en tête quelle sorte de Français et d'Anglais viennent en contact et dans quelle proportion ils se rencontrent. » En fait l'incompatibilité des races recoupe une incompatibilité dans les formes de la représentation du politique. La division ethno-culturelle recouvre selon Durham, dans ce Bas-Canada du milieu du 19e siècle, deux principes de civilisation irréductibles.

La société canadienne-française est une société d'ancien régime. La conquête, et la coupure d'avec la France qui en a résulté, ont figé cette société dans un égalitarisme et un communautarisme pré-moderne. « Ils sont encore Français, mais des Français qui ne ressemblent pas du tout à ceux de France. Ils ressemblent plutôt aux provinciaux français de l'ancien régime. » (p. 67) Même les critiques les plus acerbes envers les caractéristiques nationales des Canadiens français, « les anglais ont pour eux l'incontestable supériorité de l'intelligence » (...) « je ne connais pas de distinctions qui indiquent et entraînent une infériorité plus irrémédiable » (p. 235), sont liées à des explications d'ordre idéologique.

La nationalité que revendiquent les Canadiens français est une forme dépassée de nationalité (lire, leur culture politique est non libérale). Le peuple au nom duquel leurs chefs disent parler est un « héritage » et non la « branche populaire » d'une société démocratique. Ils sont « le résidu d'une colonisation ancienne » et devront s'assimiler pour participer à la modernité nord-américaine. « Ils demeurent une société vieillie et retardataire dans un monde neuf et progressif. » (p. 67)

Au contraire, pour Durham, la nationalité anglaise ne se définit pas par un « héritage ». Elle est « une démocratie très indépendante » (p. 63). À « l'inertie » du monde canadien-français, dont on a voulu abusivement associer les soubresauts politiques à la « vigoureuse démocratie américaine » (p. 63), il oppose le dynamisme qui anime le groupe anglais. « La supériorité de l'esprit d'entreprise des Anglais » (p. 231) est incontestable, dit-il. Ce n'est toutefois pas au nom de la supériorité de la race anglaise qu'il fonde l'argument définitif pour l'assimilation, mais au nom de l'avenir, au nom du principe civilisationnel qui construira et développera le continent (p. 231). Les institutions politiques qu'il désire voir implanter doivent participer à activer cette « ambition personnelle » (p. 156) de façon à faire des colonies de l'Amérique du Nord Britannique un lieu où, paraphrasant Tocqueville dans *La démocratie américaine*, « tout est activité et mouvement » (p. 186).[6] La « *race anglaise* » (j'applique ce mot à tous ceux qui parlent la langue anglaise, précisera-t-il, p. 234) apparaît alors synonyme du principe de l'individualisme moderne, tel que le concevait le libéralisme anglais du 19e siècle. Refuser ce principe condamnerait la minorité à demeurer hors l'histoire.

La division qui coupe cette société est tellement fondatrice qu'elle ne permet pas, pour Durham, l'homogénéité nécessaire au fonctionnement d'un régime politique représentatif. « Par conséquent, dira-t-il, il n'y a entre eux aucune controverse politique personnelle. Les occasions ordinaires de querelles ne surviennent jamais..., le parti anglais a ses assemblées et le parti français "les siennes". » (p. 179) C'est donc sur l'inexistence d'un espace public commun, parce qu'il repose sur deux nationalités dotées d'une représentation du politique différente et incompatible, que Durham fonde sa conviction d'une assimilation nécessaire des Canadiens français comme préalable à l'octroi du gouvernement responsable (la démocratie parlementaire). Cette scission, en regard des institutions politiques modernes, lui apparaît plus incompatible, rappelons-le, que celle opposant habituellement le peuple et le gouvernement, ou les classes entre elles.

La fausse querelle des anciens et des modernes, ou celle de l'individu citoyen et de l'individu culture

L'histoire donnera en partie raison à Durham. La querelle des nationalités rendra difficile et parfois inopérante le fonctionnement des institutions de la démocratie libérale au Canada. Cent cinquante ans après le dépôt du Rapport, la question nationale obnubile toujours le débat politique au détriment (comme le disaient Durham en 1840, les gauchistes au cours des années soixante-dix et les milieux d'affaires aujourd'hui) des « vraies » questions. La nation-culture et son héritage délimitent le contour d'un espace politique que la nation comme rassemblement d'individus autonomes n'a pas été capable de détruire.

Mais l'affaire Durham nous conduit sur de fausses pistes, lorsque celui-ci tente de lier ce fractionnement de l'espace politique à des logiques sociétales différentes. C'est en ce sens que Durham est le plus anachronique tout en étant le plus politiquement significatif. Il inaugure une lecture qui perçoit une opposition irréductible entre la défense de ses particularismes culturels et la notion moderne de la nation. Et, cette même lecture est rééditée aujourd'hui lorsque l'on interprète le mouvement national à travers le prisme déformant de l'incompatibilité entre la logique individualiste et celle des droits collectifs, ou encore entre celle des droits libertés et des droits sociaux.

La pensée libérale du 19e siècle, comme sa critique marxiste ou conservatrice, était convaincue que l'avènement de la modernité individualiste conduirait à l'uniformisation et à l'homogénéisation. Durham, comme Tocqueville d'ailleurs, n'entrevoit aucun autre avenir à nos sociétés.[7] Les formes traditionnelles du lien social se dissoudront pour faire place à l'individu atomisé, au pouvoir social anonyme ou encore, comme semble le projeter Durham, à la société essentiellement définie par le dynamisme du marché. Le 19e siècle entrevoyait encore difficilement la nouvelle forme que prendra le lien social dans la modernité et le pluralisme des appartenances qu'il fera naître.

Le mythe fondateur des sociétés modernes n'est pas, à proprement parler, l'individualisme. Il s'agit plutôt, comme l'avait bien vu Edmund Burke (1790), de l'hypothèse de la table rase, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le social n'a dorénavant d'autre légitimité que celle fondée sur la délibération entre les citoyens (d'où le détour nécessaire par l'individu). Une solidarité volontairement construite, une loi qu'on s'est soi-même donnée, voilà la matrice du lien social dans la modernité démocratique.[8] Mais les appartenances collectives, héritage de notre inscription particulière dans une histoire ou dans une culture, ne sont pas pour autant dissoutes. Elles demeurent encore, dans la modernité, le socle substantif à travers lequel la vie en société se réalise et sur lequel s'échafaudent nos visions du monde et nos projets de société. Seulement, elles sont dorénavant soumises à l'hypothèse de la table rase, elles sont mises en tension constante avec la légitimité issue de la citoyenneté démocratique.

En créant une représentation neuve du politique, l'individualisme démocratique ne détruit pas tout lien social et n'invalide pas pour autant toutes les autres formes d'appartenance collective. L'hypothèse de la table rase travaille la réalité sociale, elle n'est pas et ne peut être le seul principe du lien social. Au contraire, et l'histoire des sociétés démocratiques l'a amplement démontré « l'hypothèse de la table rase » en refusant de légitimer le social à partir d'un principe positif (qu'il soit de l'ordre du religieux, du culturel ou du social) permet à toutes les formes d'existence, à toutes les passions et à tous les héritages de s'affirmer politiquement. La société démocratique est la société du pluralisme par excellence, car elle refuse qu'un héritage particulier soit l'étalon de la cité. Autrement dit, même « la patrie ne peut être au dessus des partis », parce que la nation est toujours le résultat de l'affrontement des partis. La société démocratique constitue aussi la société par excellence des droits sociaux, parce que les droits individuels en s'incarnant génèrent nécessairement des revendications sociales. En effet, c'est le propre des droits libertés de s'exercer et, par conséquent, de se muter en droits créances. Le paradoxe de l'incompatibilité n'est qu'apparent (Lefort 1981).[9]

L'espace public des sociétés démocratiques continue donc d'être balisé par l'appartenance des individus qui la fondent à des réalités sociales et culturelles, bref par l'héritage. Toutefois, l'affirmation politique de ces différences et de ses particularismes doit subir le test de l'humanisme abstrait. Autrement dit, il est dorénavant affirmé que l'individu concret et historiquement engendré ne peut s'opposer dans la cité moderne à l'individu abstrait, au caractère insaisissable du fondement politique. Concrètement cela signifie qu'une citoyenneté est toujours historiquement située, mais qu'en même temps elle doit être accessible à tous les individus autonomes qui partagent l'espace où elle s'applique, quitte à rétrécir son héritage.[10] La citoyenneté démocratique ne peut reposer sur des liens de consanguinité, par exemple, ou encore sur une expérience historique non partageable par l'humanité qui habite le même territoire. Ce n'est pas l'expression

d'une revendication politique identitaire qui en soi pose une difficulté à l'individualisme démocratique mais leur incompatibilité postulée, autant par certains qui veulent en promouvoir l'idée que par d'autres qui veulent la rejeter.

Avant les P. E. Trudeau et F. Scott, Durham reprochait aux Canadiens français d'avoir utilisé les institutions démocratiques pour défendre leur nationalité. Donner à cette province le gouvernement responsable, donc élargir l'espace démocratique, aurait comme conséquence de vivifier l'idée de construire autour de cette nationalité une société francophone. Obnubilé par sa vision de l'inéluctable montée de l'individualisme, Durham ne pouvait voir dans ce projet qu'une dangereuse régression. Ainsi, lorsqu'il rappelle comment l'octroi en 1791 d'une chambre d'assemblée représentative avait permis aux Canadiens français de cultiver leur caractère national, il ne réalise pas qu'il décrit l'effet même de la société démocratique. Le mouvement national naissant n'était pas une logique incompatible à la démocratie, elle était l'une de ses réalisations. La création d'un espace public à travers l'émergence de la démocratie représentative a permis l'expression politique d'une revendication ethno-culturelle, non l'inverse. En opposant société d'individus à société d'appartenance, Durham s'empêche de comprendre l'aventure des sociétés modernes.

Il en est ainsi d'ailleurs de ses « successeurs » qui verront une incompatibilité entre la démocratie individualiste et la revendication nationale et entre les droits individuels et les droits sociaux, entre les droits libertés et les droits créances. Ils ne comprendront pas que c'est la dynamique même de cette opposition et non l'un de ses pôles qu'introduit l'avènement de la modernité démocratique. Leur cécité n'est pas dangereuse parce qu'elle inciterait le mouvement identitaire national à rejeter l'expérience des mouvements sociaux démocratiques et à tourner ainsi le dos à la modernité démocratique. Aucune analyse réellement sérieuse ne conduit à confirmer une telle possibilité dans le Québec contemporain. Elle est dangereuse avant tout parce qu'elle participe à perpétuer l'ambiguïté sur le rapport entre un Québec souverain, le pluralisme et les droits individuels. Elle retarde d'autant l'adhésion de l'ensemble des citoyens à un projet politique québécois.

Notes

1. En plus des textes cités ici, on se référera aux articles de Robert Vandycke, « La Charte et les droits économiques, sociaux et culturels » (1990) et « Les droits de l'homme et leur mode emploi...» (1986). Celui-ci dresse un bilan du débat, droits individuels/droits collectifs dans le contexte canadien et québécois. Il oppose lui aussi la logique individualiste des droits libertés à la logique sociale des droits créances.
2. Voir sur l'émergence de cette opposition entre la représentation constructiviste de la nation et la représentation de la nation-culture : « La première crise de la raison », Thériault, 1988.
3. S'il est pertinent à la suite de Janet Ajzenstat (1988, 1990) de lire Durham à travers la philosophie politique, il ne faut pas, comme elle a tendance parfois à le faire,

exagérer la cohérence théorique du rapport. Voir pour une analyse critique de l'influence de Durham, Ged Martin (1990), « Attacking The Durham Myth...».

4. Voir à ce sujet l'excellent texte de S. Dion (1990), « Durham et Tocqueville sur la colonisation libérale ».
5. Les citations du *Rapport Durham* sont puisées de l'édition de l'Hexagone, voir bibliographie Durham 1839. Pour ne pas alourdir inutilement le texte nous n'avons indiqué que la pagination lorsque nous citons ce texte.
6. Si Durham considère le Canada anglais plus dynamique que le Canada français, il est indéniable toutefois que comparativement aux États-Unis la société canadienne dans son ensemble n'a pas, pour lui, le dynamisme de la vigoureuse démocratie américaine.
7. Marcel Gauchet (1980), « Tocqueville, l'Amérique et nous », décrit bien les conséquences pour la compréhension de la démocratie moderne de l'hypothèse uniformisante de Tocqueville.
8. Sur l'idée d'un nouveau lien social construit à travers la représentation de l'individu, voir A. Renaut (1989) *L'ère de l'individu*.
9. Nous avons poursuivi cette réflexion sur la question de la nation et de la démocratie dans le Québec contemporain dans « L'individualisme et le projet souverainiste », (Thériault 1994), et plus généralement sur l'opposition droits collectifs et droits sociaux dans « Le droit d'avoir des droits », (Thériault, 1993).
10. On trouvera chez Jean-Jacques Simard (1990), « La culture québécoise question de nous », une discussion intéressante sur la nécessité au Québec d'une réflexion qui tienne compte de l'héritage tout en étant accessible à l'ensemble de la société civile.

Bibliographie

AJZENSTAT, Janet (1990), « Durham and Robinson: Political Faction and Moderation », *Journal of Canadian Studies*, Vol. 25, No. 1 : 24-38.

———— (1988), *The Political Thought of Lord Durham*, McGill-Queen's University Press.

BERNARD, Jean-Paul (1971), *Les rouges: libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXième siècle*, Presses de l'Université du Québec, Montréal.

Bourque, Gilles (1990), « La sociologie l'État, la nation », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 14 : 153-162.

BURKE, Edmund (1790), *Reflections on the Revolution in France*, London, Penguin Books (1983).

CAMERON, David R. (1990), « Lord Durham Then and Now », *Journal of Canadian Studies*, Vol. 25, No. 1 : 5-23.

DION, Stéphane (1990), « Durham et Tocqueville sur la colonisation libérale », *Journal of Canadian Studies*, Vol. 25, No. 1 : pp. 60-77.

DUFRESNE, Jacques (1990), *Le courage et la lucidité*, Septentrion, Montréal.

DURHAM, John George Lambton (1839), *Le Rapport Durham*, traduction et introduction de Bertrand et d'Albert Desbiens, L'Hexagone, Montréal, (1990).

EDER, Klaus (1982), « A New Social Movement », *TELOS*, 51 : 5-20.

———— (1985), « The "New Social Movements" : Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements », *Social Research*, Vol. 52, No. 4 : 869-890.

GAUCHET, Marcel (1980), « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, nº 7 : 43-120.

GROULX, Lionel (1960), *Histoire du Canada français depuis la découverte*, Fides, Montréal.

LEFORT, Claude (1981), « Droits de l'homme et politique », *L'invention démocratique*, Fayard, Paris.

LEGROS, Robert (1990), *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Grasset, Paris.

MARTIN, Ged (1990), « Attacking the Durham Myth: Seventeen Years On », *Journal of Canadian Studies*, Vol. 25, No. 1 : 39-59.

RENAUT, Alain (1989), *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris.

RIOUX, Marcel (1969), *La question du Québec*, Seghers, Paris.

SCOTT, Frank (1952), « Canada et Canada français », *Esprit*, Août-septembre.

SIMARD, Jean-Jacques (1990), « La culture québécoise : question de nous », *Cahiers de recherche sociologique*, nº 14 : 131-142.

THÉRIAULT, J. Yvon (1987), « Mouvements sociaux et nouvelle culture politique », *Politique*, nº 12 : 5-36.

———— (1988), « La première crise de la raison », *Politique et raison. Figures de la modernité*, Presses de l'Université d'Ottawa, Coll. Philosophica, Ottawa, pp. 49-62.

———— (1993), « Le droit d'avoir des droits », *L'État et les minorités*, J. Lafontant (dir.), Presses de l'Université de Saint-Boniface, Winnipeg, pp. 13-18.

———— (1994), «L'individualisme et le projet souverainiste », *Sociologie et sociétés. Québec, Fin de siècle*, Vol. XXVI, nº 3 : 457-472.

TRUDEAU, Pierre Elliot (1967), « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, H.M.H., Montréal, pp. 107-128.

VANDYCKE, Robert (1986), « Les droits de l'homme et leur mode d'emploi. À propos de la charte constitutionnelle de 1982 », *Sociologie et sociétés*, Vol. XVIII, nº 1 : 139-152.

———— (1990), « La charte constitutionnelle et les droits économiques, sociaux et culturels », *Annuaire canadien des droits de la personne*, 1989-1990, pp. 167-183.